PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

IX

SOBRE LA MALEVOLENCIA DE HERÓDOTO • CUESTIONES SOBRE LA NATURALEZA • SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA • SOBRE EL PRINCIPIO DEL FRÍO • SOBRE SI ES MÁS ÚTIL EL AGUA O EL FUEGO • SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ANIMALES • «LOS ANIMALES SON RACIONALES» O «GRILO» • SOBRE COMER CARNE

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

VICENTE RAMÓN PALERM Y JORGE BERGUA CAVERO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 299

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Concepción Morales Otal *(Sobre la malevolencia de Heródoto, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne)*, David Hernández de la Fuente *(Cuestiones sobre la naturaleza* y *Sobre la cara visible de la luna)* y Mario Toledano Vargas *(Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales* o *Grilo)*.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2002.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: Vicente Ramón Palerm *(Sobre la malevolencia de Heródoto, Cuestiones sobre la naturaleza, Sobre la cara visible de la luna, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne)* y Jorge Bergua Cavero *(Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales o Grilo)*.

Depósito Legal: M. 14185-2002.
ISBN 84-249-16101-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2322-7. Tomo IX.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2002.
Encuadernación Ramos.

«LOS ANIMALES SON RACIONALES»
O
«GRILO»

INTRODUCCIÓN

El diálogo *Los animales son racionales,* también conocido como *Grilo* por el nombre de su protagonista, es una de las obras más singulares de Plutarco. Se trata de una obra muy breve, sin que se pueda determinar exactamente si Plutarco la pensó tal y como ha llegado hasta nosotros, o si ha sufrido mutilaciones en el curso de la transmisión textual (sobre todo al final), o si sencillamente quedó sin terminar, publicándose a la muerte de su autor (esta es la hipótesis que nos parece más probable; ver la nota final a la traducción). Es muy posible que aparezca en el *Catálogo de Lamprias,* concretamente con el número 127.

A pesar de la dudas que sobre su autenticidad se expresaron en el siglo XIX (H. Usener, F. Dümmler), no parece que haya ninguna razón para ponerla en entredicho; antes bien, es una muestra más del interés de Plutarco por todo lo relacionado con la inteligencia y —sobre todo en este diálogo— las virtudes de los animales (ver la introducción al diálogo anterior). Su cronología no se puede precisar, aunque algunos indicios podrían apuntar a la juventud del autor (tono retórico-sofístico, lo insólito de la forma literaria si se compara con sus diálogos de madurez, etc.).

La obrita —que comienza *in medias res*— está ambientada en la isla de Circe, según el relato odiseico, siendo el único diálogo de Plutarco en el que aparecen personajes de la mitología (Ulises, Circe); al final de su estancia en la isla, Ulises pide a Circe que libere a los hombres que tiene convertidos en bestias de diversas especies, pero para eso tendrá que convencer a los propios interesados, cuyo portavoz va a ser el cerdo Grilo. Así, Circe desaparece pronto de la escena y la mayor parte de la obra la constituye el diálogo —casi monólogo en realidad— entre el héroe y el disertísimo cerdo, que argumenta que la vida animal es con mucho preferible a la humana, y que las bestias aventajan al hombre en toda clase de virtudes (se habla específicamente del valor, de la templanza y de la inteligencia). La obra, como hemos dicho, se interrumpe abruptamente cuando se está discutiendo el problema de si los animales tienen conciencia de Dios.

La mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en que el blanco fundamental de la obra —aparte de los vicios humanos en general— son los estoicos, que se empeñaban en negar la inteligencia animal y en afirmar la falta de obligaciones morales hacia ellos; sólo que, a diferencia de otras obras donde se los menciona expresamente (en *Sobre la inteligencia de los animales* y en *Sobre comer carne,* ambos en este volumen), aquí se los califica simplemente de «sofistas» (véase 992c y la nota; también 991f). Por otra parte, la elección de Ulises tampoco parece casual, teniendo en cuenta que el personaje era uno de los «santos patronos» del estoicismo. Cuestión más espinosa es la del papel del epicureísmo en la obra, pues si bien Grilo esgrime en más de una ocasión argumentos y doctrinas típicas de esta escuela (p. ej. en 988b y 989b-c), no parece que el diálogo en su conjunto tenga una intención anti-epicúrea (como querían Usener y

Philippson), entre otras cosas porque está claro que Plutarco está del lado de Grilo frente a Ulises, y es bien conocida la aversión del autor hacia esta escuela[1].

Por otra parte, lo que es indudable es que el personaje y las ideas de Grilo tienen un colorido inequívocamente cínico: defiende la naturaleza como norma suprema de vida frente a las convenciones humanas; elogia la austeridad y la autosuficiencia de los animales; adopta una actitud cosmopolita frente al patriotismo tradicional; desprecia las riquezas y los lujos superfluos, etc. Otra cuestión, bastante más discutible, es hasta qué punto Plutarco se identifica con las tesis de Grilo, o simplemente se está dejando llevar por el propio ardor de la argumentación, o quizá por un posible modelo que haya tenido en cuenta para su obra.

Y es que la escenografía del diálogo apunta directamente al cínico Menipo de Gádara y a sus sátiras, por lo demás tan mal conocidas. Sabemos al menos que en sus diálogos se combinaba el humor con la crítica moral, lo serio con lo burlesco; que se parodiaban episodios homéricos y también se hacía burla de escuelas filosóficas (epicúreos, quizá estoicos, etc.); en fin, que sus sátiras tuvieron un peso muy considerable en la tradición literaria, incluyendo a Luciano de Samósata, y esta obrita de Plutarco es en más de un sentido «lucianesca *avant la lettre*». Claro que todos estos nexos con la literatura menipea no deben hacernos olvidar que, hasta ahora, no se conoce ningún modelo directo del diálogo de Plutarco, al que tampoco hay que escatimarle su dosis de originalidad y de inventiva.

[1] En su edición reciente, G. Indelli (págs. 25 ss.) todavía insiste en la vieja tesis de Philippson, según la cual la obrita sería una respuesta a una obra (perdida) de Polístrato, tercer director de la escuela epicúrea.

Por otra parte, lo que empieza siendo un diálogo muy animado y cómico se convierte pronto en un discurso bastante pomposo y recargado a cargo de Grilo, apenas interrumpido en un par de ocasiones por Ulises; un discurso que tiene no poco de sermón (al estilo de la diatriba, también de raigambre cínica) y mucho de artificio retórico y sofístico, como podrá verse en el texto y en algunas de nuestras notas (manipulación interesada de datos históricos o mitográficos, sutilezas argumentativas, etc.); por ello, no le falta razón a Ulises cuando califica a Grilo de «consumado sofista» (998e).

Esta obrita, a pesar de su brevedad y de su carácter probablemente inacabado, ha tenido un papel más que destacado en la tradición literaria europea, sobre todo entre los siglos XV y XVIII. Se tradujo al latín en la Italia del Cuatrocientos (al menos tres veces: por Cassarinus en 1445, por Lampus Biragus hacia 1470 y por Juan Regio en 1488; esta última es la versión latina que aparece en las muchas recopilaciones de obras morales de Plutarco que se imprimieron en toda Europa a lo largo del siglo XVI). También la tradujo al latín Beatus Rhenanus, amigo muy cercano de Erasmo, y no tardó en verterse a lenguas modernas, especialmente al francés en la versión de los *Moralia* de Jacques Amyot (1572)[2].

Todas estas traducciones permitieron que la obra fuera conocida y pronto citada e imitada, como demuestra, entre otros, el caso de Erasmo, que invoca su ejemplo en el prólogo a su *Elogio de la locura;* Montaigne, que cita profusamente tanto esta obra como el *De sollertia animalium;* la *Circe* de Giambattista Gelli, inspirada muy de cerca en

---

[2] Puede consultarse, lo mismo que el diálogo anterior de este volumen, en E. DE FONTENAY, *La raison du plus fort. Trois traités pour les animaux. Plutarque traduit par Amyot,* París, 1992.

Plutarco y que conoció un gran éxito europeo; la fábula de La Fontaine *Los compañeros de Ulises* (XII, 1); el sexto de los *Diálogos de los muertos* de Fénelon; más lejanamente, el libro IV de los *Viajes de Gulliver* de J. Swift; o, en España, el peculiar uso que de esta obra hace el anónimo autor del *Crotalón,* a mediados del siglo XVI[3].

Hemos seguido el texto griego establecido por C. Hubert en su ed. de Teubner (*Plutarchi Moralia,* VI, 1, Leipzig, 1959), teniendo además a la vista el de W. C. Helmbold en la colección Loeb (Londres-Cambridge (Mass.), 1957, con traducción inglesa) y el de G. Indelli (en el *Corpus Plutarchi Moralium,* vol. 22, Nápoles, 1995, con traducción italiana).

Además de las traducciones inglesa e italiana mencionadas, hemos consultado la francesa de M. Gondicas (*Plutarque, L'intelligence des animaux, suivi de Gryllos*, París, 1991) y la alemana de B. Snell (en su libro *Plutarch, Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophischen Schriften,* Zúrich-Stuttgart, 1948). Hay otras traducciones inglesas que no hemos visto, como la de I. Kidd-R. Waterfield (*Plutarch, Essays,* Londres, 1992), y la de D. Rusell (*Plutarch, Selected Essays and Dialogues*, Oxford, 1993). Que sepamos, es la primera vez que esta obra se traduce al castellano; Diego Gracián de Alderete no la incluyó en su recopilación de *Morales de Plutarco,* Alcalá, 1548 (2.ª ed. ampliada, Salamanca, 1571).

Para la bibliografía, véase también la que figura en la introducción al diálogo anterior, pues coinciden en buena medida.

---

[3] Para todos estos aspectos (especialmente lo relativo al *Crotalón),* remitimos a nuestro libro recogido en la bibliografía, págs. 238-263.

BIBLIOGRAFÍA

D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

F. BECCHI, «Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en M. BANDINI-F. G. PERICOLI (eds.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni,* Florencia, 1993, págs. 59-83.

J. BERGUA CAVERO, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, págs. 196-238.

U. DIERAUER, *Tier und Mensch im Denken der Antike,* Amsterdam, 1977.

F. DÜMMLER, reseña de los *Epicurea* de H. Usener, en *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* 1891, págs. 665 ss. (= *Kleine Schriften,* I, Leipzig, 1901, págs. 317 ss.).

J. A. FERNANDEZ-DELGADO, «Le *Gryllus,* une éthopée parodique», en L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch,* Lovaina, 2000, págs. 171-181.

E. HATZANTONIS, «I geniali rimaneggiamenti dell' episodio omerico di Circe in Apollonio Rodio e Plutarco», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 54 (1976), 5-24.

G. INDELLI, «Plutarco, Bruta ratione uti: qualche riflessione», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze,* Génova, 1992, págs. 317-352.

—, «Plutarco, *Bruta ratione uti*: una 'risposta' a Polistrato, *De irrationali contemptu?»,* en G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. II, págs. 939-949.

R. PHILIPPSON, «Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 23 (1909), 487-509.

J. ROCA FERRER, *Kynikòs Trópos. Cinismo y subversión literaria en la Antigüedad,* Barcelona, 1974.

G. SANTESE, «Animali e razionalità in Plutarco», en S. CASTIGNONE-G. LANATA (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico,* Pisa, 1994, págs. 139-170.

W. B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero,* Oxford, 1963.

H. USENER, *Epicurea,* Leipzig, 1887.

K. ZIEGLER, *Plutarco,* Brescia, 1965 (trad. italiana de M. R. ZANCAN RINALDINI del artículo aparecido en PAULY-WISSOWA, *RE,* XXI/1 (1951), cols. 635-962).

«LOS ANIMALES SON RACIONALES» O «GRILO»

1. ULISES.—Eso, Circe, creo que lo he comprendido, y 985D que lo recordaré; pero me gustaría que me informaras de si hay algún griego entre esos hombres que tienes en tu poder, convertidos en lobos y leones.

CIRCE.—Ya lo creo: muchos, mi adorado Ulises. Pero, E ¿por qué me lo preguntas?

ULISES.—Porque, por Zeus, me parece que me granjearía una hermosa gloria entre los griegos si, con tu venia, pudiera devolverlos a su forma humana y llevármelos, y no contemplar con indiferencia cómo de forma antinatural envejecen convertidos en fieras, llevando un género de vida tan lamentable y deshonroso.

CIRCE.—Este hombre piensa, estúpido de él, que su afán de gloria ha de ser la ruina no sólo para sí mismo y para sus compañeros, sino incluso para los que ninguna relación tienen con él.

ULISES.—Otro nuevo brebaje de palabras, Circe, es este que estás revolviendo y mezclando; y desde luego me estás considerando, sin más, una fiera, si crees que me vas a convencer de que sea una desgracia dejar de ser un animal para convertirse en un ser humano.

F CIRCE.—Pues ¿no has hecho ya, en detrimento propio, cosas más absurdas que eso, tú que has rechazado una vida inmortal y sin vejez en mi compañía para, pasando aún innumerables penalidades, ir en pos de una mujer mortal y
986A además, como te digo, vieja ya? Y todo con el objeto de ser por ello aún más admirado y renombrado que ahora, persiguiendo algo vacío, un simulacro, en vez de lo verdaderamente valioso[1].

ULISES.—Sea como dices, Circe; pues ¿qué necesidad hay de estar continuamente peleándonos por lo mismo? Anda, hazme el favor: libera a estos hombres y déjalos en mis manos.

CIRCE.—No es tan sencillo, no, por Hécate, que no son unos cualquiera. En todo caso pregúntales primero si lo desean, y si te dicen que no, discute con ellos, mi héroe, y convéncelos. Pero si no lo consigues y te derrotan con sus argumentos, deberás conformarte con haber tomado una necia decisión con respecto a ti mismo y a tus amigos.

B ULISES.—¿Por qué te burlas de mí, querida? Pues ¿cómo podrían ellos explicarse o comprender mis argumentos mientras siguen siendo asnos, cerdos y leones?

CIRCE.—No te preocupes, hombre ambicioso como ninguno: yo los pondré a tu disposición de forma que puedan comprender y discutir; o mejor aún, será suficiente con que

[1] El diálogo hay que imaginarlo al final del año de estancia de Ulises en la isla de Circe, después de que el héroe le pida que los deje marchar hacia su patria (cf. *Odisea* X 480-486); el ofrecimiento de Circe para que se quede con ella no aparece en la *Odisea,* y es probablemente un recuerdo del episodio de Calipso (cf. *Od.* V 203-213, en que la diosa le promete la inmortalidad si se queda con ella). La alusión a la vaciedad de la fama y el renombre tiene un regusto cínico y también epicúreo (cf. p. ej. EPICURO, *Sentencias* 15, 29, 30, y C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981, pág. 59).

uno solo argumente por todos ellos y atienda a tus razones. Aquí lo tienes, puedes discutir con él.

ULISES.— Y ¿cómo he de llamarlo? Quiero decir, ¿quién era él entre los hombres?[2].

CIRCE.— ¿Qué tiene eso que ver con la cuestión? Llámalo Grilo[3], si quieres. Pero yo me voy a retirar, no vaya a dar la impresión de que, por querer halagarme, habla contra sus propias convicciones.

2. GRILO.—Salud, Ulises. C

ULISES.—Por Zeus, Grilo, lo mismo digo.

GRILO.—¿Qué quieres preguntar?

ULISES.—Sabiendo como sé que vosotros fuisteis seres humanos, me compadezco de veros a todos en este estado, pero, como es lógico, ante todo me importáis aquellos que, siendo griegos, habéis ido a caer en semejante desgracia. Así que acabo de rogarle a Circe que, a aquel de vosotros que lo desee, lo ponga en libertad, le restituya su antiguo aspecto y lo deje marchar conmigo.

GRILO.—Alto ahí, Ulises, ni una palabra más; pues has de saber que todos nosotros te despreciamos porque, evidentemente, era falso lo que se contaba sobre tu astucia y falsa la fama de que tu inteligencia supera con creces la de los demás hombres. Pues por no haber examinado la cues- D

---

[2] Imitación (aquí con intención paródica) de la fórmula que utiliza Circe en la *Odisea* (X 325) para preguntar a Ulises quién es y de dónde viene.

[3] «Grilo» era equivalente a «cerdo», un animal al que se tenía por emblema de la estupidez y la ignorancia. Como, por otra parte, a los beocios se les aplicaba el calificativo infamante de «cerdos» (para destacar su supuesta necedad), es muy posible que la elección del cerdo Grilo, que va a refutar al sabio Ulises, esté motivada por el afán de «venganza literaria» de Plutarco, natural de esta región griega.

ción, te atemorizas nada menos que de cambiar de un estado peor a otro mejor.

En efecto, de la misma manera que los niños temen los jarabes de los médicos y rehúyen las lecciones, cosas todas ellas que los hacen más sanos e inteligentes en vez de enfermos e ignorantes, así tú has descartado la posibilidad de convertirte en un ser distinto del que eres. Y ahora, mientras convives con Circe, tú mismo tiemblas de miedo ante la posibilidad de que, sin darte cuenta, te convierta en cerdo o en lobo; y a nosotros, que vivimos en abundancia de bienes, tratas de convencernos de que, abandonando junto con dicha abundancia a la mujer que nos la dispensa, nos embar-
E quemos contigo, convertidos de nuevo en seres humanos, la más fatigosa y desdichada de todas las criaturas.

ULISES.—Me parece, Grilo, que el brebaje ese no sólo ha arruinado tu aspecto exterior, sino también tu espíritu, y que tienes la cabeza llena de opiniones absurdas y absolutamente corruptas. ¿O es, por el contrario, cierta inclinación al trato con los cerdos la que te tiene hechizado en ese cuerpo?

GRILO.—Nada de eso, rey de los cefalenios[4]. Pero si en vez de lanzar injurias prefieres dialogar, rápidamente te haré comprender que, tras haber experimentado ambos géneros de vida, con razón preferimos ésta en lugar de aquélla.

ULISES.—Venga pues, estoy dispuesto a escuchar.

F 3. GRILO.—Y yo, entonces, a hablar. Empecemos primero por las virtudes, de las que vemos que estáis muy orgullosos, en la suposición de que superáis con mucho a los

---

[4] Es posible que haya aquí un juego de palabras irónico entre Cefalenia (isla próxima a Ítaca) y *kephalḗ* («cabeza»), de modo que Grilo estaría poniendo en solfa la inteligencia de Ulises.

animales en justicia, inteligencia, valor y en las demás virtudes.

Ahora contéstame, hombre sapientísimo. Oí cómo en cierta ocasión le contabas a Circe, acerca de la tierra de los Ciclopes, que es por naturaleza tan generosa y fértil que, sin que se la cultive en absoluto y sin que nadie siembre nada en ella, produce por sí misma todo tipo de frutos. Entonces, 987A
¿la tienes acaso en mayor estima que a la áspera Ítaca, pasto para las cabras, que con mucho trabajo y grandes esfuerzos a duras penas produce a los agricultores unos frutos escasos, mezquinos y sin ningún valor?[5]. Y procura no llevarlo a mal ni darme, por amor a tu patria, una respuesta que no sea sincera.

ULISES.—No hace falta mentir: pues amo y siento más cariño por mi propia patria y tierra, pero alabo y admiro la de los Ciclopes.

GRILO.—Así pues, diremos que la situación es como sigue: el más inteligente entre los hombres piensa que hay que alabar y estimar unas cosas pero elegir y querer otras. Y creo que tu respuesta se puede aplicar también al alma, B
pues es lo mismo que con la tierra: es mejor aquella que sin esfuerzo produce la virtud como fruto espontáneo.

ULISES.— Sea como tú dices.

GRILO.— Así que estás reconociendo ya que el alma de los animales está naturalmente mejor dotada y más perfeccionada para generar la virtud; en efecto, sin recibir órdenes y sin aprendizaje, como la tierra que no se siembra ni labra, de forma natural produce y desarrolla la virtud propia de cada animal.

[5] Sobre la tierra de los Ciclopes, cf. *Odisea* IX 106 ss.; sobre Ítaca, *Od.* XIII 242 ss. (donde la descripción de la isla no es tan negativa como aquí).

ULISES.—Y ¿de qué virtud, Grilo, participan los animales?

4. GRILO.—Di más bien de qué virtud no participan en
C mayor medida que el más sabio de los hombres. Considera en primer lugar, si quieres, la valentía, de la que tan orgulloso estás; pues no te avergüenzas de que te llamen «audaz» y «destructor de ciudades»[6], tú, taimadísimo, que después de engañar con ardides y tretas a hombres que practican un tipo de combate simple y noble y que desconocen el engaño y las mentiras, le das a tu trapacería el nombre de virtud, a pesar de que nada tiene que ver con ella.

Sin embargo, puedes ver cómo los animales son limpios y sencillos en sus combates, tanto entre ellos como contra vosotros los hombres, y gracias a un verdadero vigor se defienden con transparente y desnuda valentía. Y no es que la
D ley les obligue ni que teman ser acusados de deserción, sino que rehuyendo de manera instintiva verse sometidos, resisten y se mantienen indomables hasta el final. Pues aunque estén derrotados, su cuerpo no se rinde ni su alma se da por vencida, sino que prefieren perecer en el combate. Y muchas veces, en el trance de la muerte, su vigor, replegándose de algún modo junto con su coraje y concentrándose en una sola parte del cuerpo, se opone a su verdugo, y se convulsiona y se agita enfurecido hasta que, como un fuego, se extingue por completo y perece.

Los animales no ruegan, ni suplican compasión, ni reconocen su derrota; un león no es esclavo de otro león por causa de su cobardía ni un caballo de otro caballo, como sí
E lo es un hombre de otro hombre, aceptando de buena gana

[6] Por ejemplo, en *Od.* X 436, *Ilíada* II 278, respectivamente.

la denominación de cobarde[7]. Por el contrario, de cuantos
animales han sometido los hombres por medio de trampas y
tretas, los que son ya adultos, rechazando la comida y ha-
ciéndose fuertes contra la sed, provocan su propia muerte,
pues la prefieren a la esclavitud. En cambio a sus polluelos
y cachorros, que debido a su edad son más dóciles y delica-
dos, a base de hechizarlos ofreciéndoles gran cantidad de
atracciones y de tentaciones engañosas, y haciéndoles sabo-
rear un género de vida y unos placeres antinaturales, con el
tiempo acaban por hacer de ellos seres debilitados, hasta
el punto de aceptar y someterse a la llamada «domestica-
ción», que viene a ser como un afeminamiento del coraje. Y F
esto demuestra muy a las claras que los animales están por
naturaleza bien dotados en lo que al valor se refiere.

En cambio, en los hombres el espíritu de resistencia
hasta va contra su naturaleza. Y esto, magnífico Ulises, lo
podrás comprender ante todo por lo siguiente: en los ani-
males, en efecto, se da un equilibrio natural en lo referente
al vigor, y así la hembra no es en absoluto inferior al macho,
sino que se esfuerza en satisfacer las necesidades vitales y
lucha en defensa de sus crías. Y habrás oído hablar también
de cierta cerda de Cromión que, aun siendo una hembra, le
ocasionó muchos problemas a Teseo; y a la famosa Esfinge, 988A
que se sentaba por las alturas del monte Ficio tejiendo enig-
mas y acertijos, de nada le hubiera servido su sabiduría si no
hubiera seguido siendo muy superior a los cadmeos en fuer-
za y en valor. Y más o menos por esa zona se cuenta que
vivía también la zorra de Teumeso, «terrible espectáculo», y
cerca de allí la serpiente que, en combate singular, disputó a
Apolo el oráculo de Delfos. Y vuestro rey recibió del de Si-

[7] En el texto griego hay un juego de palabras (de intención etimológica, aunque errónea) entre *douleía* («esclavitud») y *deilía* («cobardía»).

ción a Eta, como pago por eximirle de ir a la guerra, y fue una inmejorable decisión, pues prefirió una buena yegua y con brío antes que un hombre cobarde[8].

Y tú mismo has visto en muchas ocasiones cómo, entre las panteras y leonas, las hembras en absoluto ceden en co-
B raje o en vigor ante los machos; en cambio, mientras tú estás en la guerra, tu mujer, sentada en casa junto al fuego del hogar, se toma menos molestias que las golondrinas en rechazar a los que van contra ella y contra su casa, y eso que es una lacedemonia. Así que ¿qué te voy a contar ya de las mujeres carias o meonias?[9].

Pero por todo lo dicho resulta evidente que los varones no están por naturaleza dotados de valentía, pues paralelamente también las mujeres estarían en la misma medida dotadas de vigor. Por lo tanto, vosotros ponéis en práctica la valentía por necesidad legal, una valentía involuntaria y no deseada, esclava de la costumbre y del reproche, de prejui-
C cios extraños y de argumentos descarriados. Y soportáis las

---

[8] Sobre la cerda de Cromión, cf. la *Vida de Teseo* 4D-E (y las notas de A. Pérez Jiménez a su traducción, en esta misma colección) y Apolodoro, *Epítome* I 1. Sobre la zorra de Teumeso, cf. Pausanias, IX 19, 1 (lo de «terrible espectáculo» debe de ser una cita de autor desconocido). «Vuestro rey» se refiere a Agamenón, y el de Sición era Equepolo (el episodio se menciona también en *Moralia* 32E-F, 209B, y en la *Vida de Agesilao* 600E). Nótese que, de los cinco animales que se traen a colación, tres tienen relación más o menos directa con Beocia (la Esfinge que asolaba Tebas; Teumeso era una localidad beocia; el oráculo de Delfos tenía una relación muy estrecha con Beocia, como demuestra el caso del propio Plutarco, que fue sacerdote de dicho santuario).

[9] Penélope era sobrina de Tindáreo y prima hermana de Helena de Esparta. Los habitantes de Caria —región del Asia Menor— eran con frecuencia objeto de expresiones despectivas (cf. por ejemplo Sófocles, fr. 540 Radt).

fatigas y los peligros no porque tengáis una actitud valerosa ante ellos, sino porque tenéis más miedo a otras cosas[10].

Así, de la misma manera que aquel de tus compañeros que sube el primero al barco y se apresura a colocarse en el remo ligero no lo hace porque lo tenga por algo insignificante, sino porque le da miedo y quiere evitar el remo más pesado, del mismo modo el que aguanta los golpes por no recibir heridas, o el que se defiende del enemigo para evitar la tortura o la muerte, no es audaz ante lo uno sino cobarde ante lo otro. Y de esta forma queda claro que vuestra valentía es una prudente cobardía, y vuestra audacia un temor que tiene la habilidad de evitar unas cosas por medio de otras.

Y, por decirlo en una palabra, si creéis que sois mejores que los animales en lo tocante a la valentía, ¿por qué enton- D
ces vuestros poetas llaman a los que combaten a los enemigos con más arrojo «de espíritu de lobo», «de corazón leonino» o «a jabalí en su brío parejo» [11], pero ninguno de ellos llama a un león «de corazón humano» ni «parecido a un varón por su vigor»? Pero claro, me imagino que igual que llaman a los que son veloces «de pies rápidos como el

[10] Esta forma de ver las cosas tiene un paralelo exacto en la doctrina epicúrea; cf. EPICURO, fr. 517 USENER (= 120 b 3 ARRIGHETTI), donde se dice literalmente que «la valentía (en el hombre) no surge de forma natural, sino por cálculo de conveniencia». Sobre el papel del epicureísmo en la obra, véase la Introducción (en nuestra opinión, Grilo se limita a servirse de doctrinas y de puntos de vista epicúreos para sus propios fines, sin que haya que entender el diálogo en su conjunto como una sátira contra la filosofía del Jardín).

[11] Por ejemplo, en *Ilíada* V 639 («de corazón leonino»), IV 253 («a jabalí en su brío parejo»). «De espíritu de lobo» no está atestiguado como epíteto, aunque sí como nombre propio (Licofrón); es posible que apareciera en el ciclo épico perdido, de donde lo estaría tomando Plutarco.

viento» y a los que son hermosos «parecidos a los dioses»[12], exagerando las imágenes, de la misma manera a los guerreros extraordinarios los comparan con seres que son más fuertes que ellos.

Y la razón es que vuestro ánimo es, por así decir, el resultado de cierta inmersión y temple de la valentía; los animales se sirven en sus combates de un coraje sin mezcla de ninguna otra cosa, pero en vosotros los hombres, mezclado
E con la reflexión como el vino con el agua, se retira ante el peligro y desaparece en el momento clave. Y hay entre vosotros quien dice que el coraje no debe en absoluto tomar parte en las batallas, sino que hay que dejarlo a un lado y valerse de un sobrio cálculo; consideraciones estas que son correctas por lo que se refiere a la seguridad y a salvar la vida, pero absolutamente infames desde el punto de vista de una defensa valerosa. Así pues, ¿cómo no va a ser absurdo que le hagáis reproches a la naturaleza por no haber dotado vuestros cuerpos de aguijones ni de colmillos defensivos ni de corvas uñas, si vosotros mismos suprimís o rebajáis el poder ofensivo que es congénito a vuestra alma?

5. Ulises.—Caramba, Grilo, me imagino que tú debiste
F de ser un consumado sofista; tal es, al menos, la fogosidad con la que has acometido el asunto, incluso ahora, a pesar de estar hablando en tu puerca condición. Pero ¿por qué no has continuado tu disertación hablando de la templanza?[13].

---

[12] Así en *Ilíada* II 786 (dicho de Iris) y en III 16 (aplicado a Paris), respectivamente.

[13] A pesar de que antes, en 986F, Grilo no ha mencionado la templanza *(sōphrosýnē)* entre las virtudes animales («justicia, inteligencia, valor y las demás»). Por cierto que de la justicia no se habla en todo el diálogo, lo que podría ser un indicio más de su carácter inacabado.

GRILO.—Porque pensaba que primero querrías hacer alguna objeción a lo que he dicho. Pero tú tienes prisa por escuchar lo referente a la templanza, pues estás casado con una mujer castísima y crees haber dado tú mismo una prueba de tu templanza al desdeñar los encantos físicos de Circe[14]. Pero en esto tu continencia en nada supera la de cualquier animal, pues tampoco ellos sienten deseos de unirse con seres superiores, sino que buscan el placer y el amor con 989A individuos de su misma especie.

Así que, igual que el chivo de Mendes en Egipto, según se cuenta, encerrado en compañía de muchas mujeres hermosas no se sentía inclinado a unirse con ellas sino que le excitaban más las cabras[15], nada tiene de extraño que también a ti te gusten las relaciones sexuales habituales y no quieras siendo un hombre dormir en compañía de una diosa. Y respecto a la castidad de Penélope, un millar de cornejas graznantes se reirán de ella y la despreciarán, pues cada una de ellas, si muere el macho, permanece viuda no durante una breve temporada, sino durante nueve generaciones humanas[16]; de manera que a tu hermosa Penélope cualquier B corneja la supera nueve veces en castidad.

[14] En realidad, según la *Odisea* (X 347), Ulises comparte el lecho de Circe durante su estancia en la isla.

[15] Según PÍNDARO (fr. 201 SNELL) y HERÓDOTO (II 46), el chivo de esta localidad egipcia se apareaba efectivamente con mujeres (según otras versiones no se lo encerraba con mujeres, sino con hembras de su especie); es decir, que Grilo-Plutarco está una vez más tergiversando la historia para acomodarla a su argumentación.

[16] La longevidad de la corneja aparece ya en HESÍODO (fr. 304 MERKELBACH-WEST; cf. *Moralia* 415C); la fidelidad de la corneja viuda es mencionada también por ELIANO, *Hist. anim.* III 9.

6. Pero puesto que no te ha pasado desapercibida mi condición de sofista[17], permite que me valga de cierto orden en mi discurso, definiendo la templanza y dividiendo los deseos según su clase.

Pues bien, la templanza consiste en cierto recortamiento y ordenación de los deseos, eliminando los que son extraños y superfluos y disponiendo con oportunidad y medida de los que son necesarios. Y ves, supongo, que hay una enorme diversidad entre los deseos[18]: en efecto, los relacionados con la comida y la bebida, además de ser naturales, tienen también el carácter de necesarios, mientras que los de tipo sexual, cuyo origen viene dado por la naturaleza, de alguna forma es posible, si uno los descarta y no se sirve de ellos,
c soportarlo sin demasiados problemas, de ahí que se los llame deseos naturales pero no necesarios.

Y por lo que hace a los deseos de la otra clase, los que no son necesarios ni naturales sino que viniendo de fuera se han desbordado gracias a vuestra vanidad y rusticidad, esos deseos, tantos como son, han ocultado prácticamente todos vuestros deseos naturales, de forma que la situación es como la de una tropa enemiga y extranjera que comete violencias contra los ciudadanos nativos del país. Pero los animales, que mantienen sus almas por completo inaccesibles y ajenas a la mezcla de afecciones extrañas, y que llevan una

---

[17] Cf. *supra*, 988F (aunque más adelante, en 992C, aplicará este mismo calificativo de «sofistas» a sus enemigos doctrinales, es decir, a quienes niegan la inteligencia a los animales); sobre el elemento sofístico de la obra, véase la Introducción (y también nuestros *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, págs. 232-235).

[18] Hay un muy acusado paralelismo entre esta clasificación de los deseos y la que aparece en EPICURO, fr. 456 USENER (= escolio a ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1118b8). Una vez más, Grilo se sirve de la doctrina epicúrea para sus propios fines.

vida alejada de toda vana opinión, como si se hubieran establecido lejos del mar[19], se quedan atrás en lo referente a llevar un género de vida delicado y superfluo; en cambio conservan enérgicamente su moderación y un mejor gobierno de los deseos, pues los que en ellos habitan no son numero- D
sos ni extraños.

Por lo demás, también a mí mismo, no menos que a ti ahora, me fascinaba el oro, en la idea de que era un bien no comparable a ningún otro, y me seducían la plata y el marfil; y aquel que tenía más posesiones de este tipo me parecía que era un hombre feliz y amado por los dioses, ya se tratara de un frigio o de un cario, alguien más vil que Dolón o más desdichado que Príamo[20]. Pero en esa época, siempre dependiendo de mis deseos, no cosechaba ni alegrías ni placer de las demás cosas, a pesar de que tenía suficientes y abundantes, sino que me reprochaba a mí mismo mi modo de vida, pues falto y desprovisto de lo más importante me en- E
contraba privado de bienes.

Por esta razón, recuerdo que cuando te vi en Creta ataviado con un vestido de fiesta, no envidiaba tu inteligencia ni tu virtud, sino que admiraba encandilado la finura de tu túnica, magníficamente tejida, y la belleza de tu lanosa clámide, teñida de púrpura (y el broche, que era de oro, tenía, creo, un gracioso adorno maravillosamente cincelado), y te seguía hechizado, como las mujeres[21].

---

[19] En las *Leyes* (704E) PLATÓN sugiere que vivir junto al mar da lugar a «hábitos refinados y depravados».

[20] Sobre los carios, cf. *supra*, 988B y nota 9. La traición de Dolón se narra en la *Ilíada* X 314 ss.

[21] Todo este pasaje remite a *Odisea* XIX 185 ss. (sobre todo 225-235 para la descripción de los vestidos); lo curioso es que, aunque Grilo pretende haber visto a Ulises en Creta, el relato odiseico es una ficción que el propio Ulises inventa ante Penélope antes de darse a conocer. ¿Despiste de Plutarco o guiño irónico-sofístico?

Pero ahora, liberado y purificado de aquellas vanidades, prescindo del oro y de la plata lo mismo que de las demás
F piedras, pues me son indiferentes, y por lo que se refiere a tus cobertores y alfombras, por Zeus que, cuando estoy saciado, nada puede resultarme más agradable para echarme a dormir que el barro blando y profundo. Ninguno de tales deseos extraños tiene cabida en nuestras almas, sino que la mayor parte del tiempo los deseos y placeres necesarios administran nuestra vida, y con respecto a los que no son necesarios, sino solamente naturales, no nos comportamos de forma desordenada ni insaciable.

990A 7. Y vamos, pues, a describir primero estos placeres. Así, el placer por las cosas aromáticas, que con sus efluvios naturales excitan el olfato, además de suponer un beneficio sencillo y gratuito, conlleva a la vez cierta utilidad con vistas a reconocer los alimentos. Pues la lengua sabe distinguir, y así se dice, lo dulce, lo picante y lo agrio, cuando los jugos se mezclan y se funden de alguna forma con el órgano gustativo; pero nuestro olfato, antes de probar los alimentos, sabe distinguir las propiedades de cada uno, percibiéndolas con mucha más meticulosidad que cualquier catador real. Y deja entrar lo que es apropiado, pero lo que es extraño lo rechaza y no permite que entre en contacto ni que afecte al
B sentido del gusto, sino que acusa y denuncia su carácter maligno antes de que pueda hacer daño.

Y por lo demás, nuestro olfato no es motivo de molestias como el vuestro, que con la ayuda de un extraño arte de tintorería y brujería, cuyo nombre es «perfumería»[22], os obliga a reunir y consumir perfumes de incienso, cinamo-

[22] El texto es dudoso y nuestra traducción conjetural (cf. la ed. de Teubner y también la de Indelli).

mo, nardos, hojas y tallos arábigos, pagando mucho dinero por una molicie afeminada, pueril y absolutamente inútil. Además, a pesar de ser tal su naturaleza, no sólo ha echado a perder a todas las mujeres, sino ahora ya incluso a la mayor parte de los hombres, hasta el punto de no querer tener relaciones con sus propias mujeres si no se presentan despidiendo olor a perfumes y a ungüentos.

En cambio, las jabalinas y las cabras atraen a los jabalíes C y a los chivos con los olores que les son propios, y lo mismo las demás hembras a sus machos respectivos, oliendo a puro rocío, a pradera y a hierba fresca; y es el común afecto lo que les lleva a la unión nupcial. Las hembras no se hacen de rogar ni disimulan sus deseos con engaños, trucos y negativas, ni los machos, aguijoneados por el desenfreno y la locura, compran el acto de la procreación con dinero, esfuerzo o servidumbre; no, sino que en el momento adecuado ambos van en pos de una Afrodita sin engaños y gratuita, un amor que en la primavera despierta, como el retoñar de las plantas, el deseo de los animales, y en seguida lo extingue. Y la D hembra no se deja poseer después de la concepción, ni lo intenta ya el macho. Tan débil y escasa es la consideración que tiene el placer entre nosotros, mientras que la ley natural lo es todo.

De ahí que los deseos de los animales no hayan provocado, al menos hasta ahora, ninguna unión sexual de un macho con otro macho o de una hembra con otra hembra, mientras que mucho de ese jaez hay entre vuestros majestuosos y nobles personajes (pues voy a prescindir de la chusma).

Así Agamenón llegó a Beocia tratando de dar caza al esquivo Argino, calumniando al mar y a los vientos; después dio a su cuerpo magnífico un magnífico baño en la laguna Copaide, para extinguir en ella su pasión amorosa y li- E

berarse del deseo[23]. Y asimismo Heracles, por ir en busca de su imberbe compañero, quedó rezagado de los demás capitanes y abandonó la expedición[24]; y en la rotonda de Apolo Ptoo alguno de vosotros grabó a escondidas la frase «Aquiles es hermoso», cuando Aquiles tenía ya un hijo, y he oído decir que la inscripción todavía se conserva[25]. Pero si un gallo monta a otro al no haber una gallina disponible, se lo quema vivo, pues algún adivino o experto en prodigios declara que lo sucedido es algo grave y ominoso. De esta
F forma incluso los mismos hombres reconocen que es más propio de los animales el ser mesurados y no violentar la naturaleza con sus deseos.

En cambio, vuestros irrefrenables instintos ni siquiera la naturaleza, con la ley como aliada, puede contenerlos dentro de unos límites, sino que arrastrados sin rumbo por los deseos, como llevados por un torrente, perturbando y confundiendo el orden de la naturaleza con vuestras prácticas sexuales cometéis un terrible ultraje contra ella. Y de hecho hay hombres que han tratado de unirse con cabras, cerdas y yeguas, y mujeres que han enloquecido de deseo por ani-
991A males de sexo masculino. En efecto, de tales uniones surgen

---

[23] Episodio poco conocido (Argino es mencionado también por Propercio, Ateneo y Clemente de Alejandría), en el que de nuevo aparece en escena Beocia (que es donde se encuentra la laguna Copaide).

[24] Se refiere al viaje de los Argonautas (el joven en cuestión era Hilas): cf. Teócrito, *Idilio* XIII; Apolonio de Rodas, *Arg.* I 207-272.

[25] El *thólos* o rotonda de Apolo Ptoo también estaba en Beocia. Como vio agudamente Reiske, la alusión a que «la inscripción todavía se conserva» parece ser cosa de Plutarco más que de Grilo, pues siendo éste contemporáneo de Ulises y de Aquiles, nada tendría de extraño que la inscripción erótica estuviera todavía en su sitio. Las críticas a la homosexualidad, por lo demás, no son raras en la obra de Plutarco (cf. por ejemplo el *Erótico* 751D-E).

vuestros Minotauros y Egipanes, y, según creo, también las Esfinges y Centauros[26]. Y es verdad que alguna vez, forzados por el hambre, un perro ha devorado a una persona o un pájaro ha probado su carne; pero jamás un animal ha tratado de valerse de una persona para la unión sexual. Los hombres, por el contrario, maltratan y violentan para sus placeres a los animales mencionados y a muchos otros.

8. Pero, aun siendo así de ruines y de incontinentes con respecto a los deseos mencionados, es en los deseos necesarios donde se demuestra aun mejor que sois muy inferiores a los animales en templanza. Estos deseos son los relacionados con el alimento y la bebida. Nosotros siempre buscamos en ellos lo que nos es grato acompañado de cierta utilidad, mientras que vosotros, persiguiendo más el placer que una B alimentación natural, os veis castigados por muchas y serias enfermedades, que manando de una sola fuente —a saber, el hartazgo físico—, os llenan de gases de toda clase y difíciles de purgar.

Pues, en primer lugar, cada tipo de animal tiene un solo alimento que le es connatural, unos la hierba, otros alguna raíz o fruto; y los que son carnívoros no se inclinan por ningún otro tipo de comida ni privan del alimento a los que son más débiles que ellos, antes bien, el león permite al ciervo y el lobo a la oveja que pasten donde les es natural hacerlo. Al hombre, en cambio, su glotonería le arrastra a buscar el pla- C cer en todo lo que sea comestible, y lo intenta y lo prueba

[26] Los ejemplos de Egipán y la Esfinge están traídos un poco por los pelos en este contexto, dado que no hay en ellos intervención humana (la Esfinge era hija de Equidna y del perro Orto; Egipán es el dios Pan transformado en cabra). Los cabreros tenían fama de practicar el bestialismo: véase por ejemplo Teócrito, I 86 (y el comentario de A. S. F. Gow en su *Theocritus*, Cambridge, 1952, *ad loc.).*

todo, como si todavía no hubiera llegado a conocer lo que es apropiado y conveniente para él, siendo así el único animal omnívoro que hay.

Y en primer lugar, no se alimenta de carne por falta de recursos o por incapacidad alguna (ya que siempre le es posible en la primavera segar, recolectar y recoger gran cantidad de plantas y cereales, hasta casi cansarse de su abundancia), sino que llevado de su molicie y harto de lo estrictamente necesario, va en busca de alimentos inapropiados e impuros —debido a la matanza de seres vivos—, comportándose de forma mucho más cruel que los animales más salvajes. Pues
D la sangre y la carne son el sustento propio del milano, del lobo y de la serpiente, mientras que para el hombre son una golosina. Por ello consumen todo tipo de alimentos, no como los animales, que se abstienen de la mayor parte y en su necesaria búsqueda del sustento luchan contra unas pocas especies; pero, por así decirlo, ninguna criatura voladora, nadadora o terrestre ha escapado de vuestras mesas, que encima calificáis de civilizadas y hospitalarias.

9. Bien, así que os servís de los animales como de una golosina para endulzar la comida. ¿Por qué entonces [***][27]? En cambio la inteligencia animal no deja sitio alguno para artes inútiles y vanas, y aquéllas que son necesarias no son otros los que nos las introducen, ni las aprendemos a cambio
E de un sueldo, ni tampoco dejamos a cada uno pegado a una ocupación, fijándole de forma mezquina en un solo campo de estudio; antes bien, nuestra inteligencia, sobre la marcha y por sí misma, hace surgir dichas artes como legítimas y connaturales. Pues he oído decir que los egipcios son todos

[27] Hay una breve laguna en el texto (cf. la ed. de Teubner para los suplementos propuestos).

médicos[28], pero es que cada uno de los animales se basta con sus propias habilidades no sólo para curarse, sino también para buscarse el sustento, para luchar y cazar, para defenderse y para la música, en la medida en que la naturaleza ha dotado a cada uno para ella.

Pues ¿de quién hemos aprendido los cerdos, cuando estamos enfermos, a ir a los ríos a por cangrejos? Y ¿quién ha enseñado a las tortugas a comer orégano después de devorar una víbora? ¿Quién ha enseñado a las cabras cretenses, cuando son alcanzadas por las flechas, a buscar el díctamo, F
con cuya ingestión expulsan las puntas?[29]. Pues si dices la verdad, a saber, que su maestra es la naturaleza, estás elevando la inteligencia de los animales a la categoría del más poderoso y sabio principio[30]. Y si creéis que no hay que llamarlo «razón» ni «inteligencia», mira a ver si le buscas un nombre más hermoso y honorable, ya que, no te quepa duda, proporciona una capacidad mejor de actuación y más admirable.

No es ignorante ni carente de instrucción, sino más bien 992A
autodidacta y autosuficiente, y no es por debilidad sino por el vigor y la perfección de su virtud natural por lo que man-

---

[28] Esto debe de ser una confusión —o una tergiversación deliberada— basada en HERÓDOTO, II 84, donde se dice que «todo el país está lleno de médicos» (dado su alto grado de especialización).

[29] Para estas habilidades animales, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 621a1-24, 612a3; ANT. CARISTO, 35 (41), 34 (40), 30 (36); FILÓN, *De animal.* 38-39; ELIANO, *Hist. anim.* VI 12, etc.

[30] Aquí, como señaló BABUT (*Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, pág. 62 y nota 4), se está criticando sin duda a los estoicos, que argumentaban que, cuando los animales realizan actos aparentemente inteligentes, no es el *lógos* quien los guía, sino cierta «disposición natural» (cf. VON ARNIM, *SVF*, II 275); pero, dado que la Naturaleza es racional en su conjunto —está animada por el *lógos* universal—, también habrán de serlo los animales, en mayor o menor medida.

da a paseo cualquier contribución a su capacidad que provenga de enseñanzas ajenas. Es más, cuando los hombres, por capricho o por diversión, obligan a los animales a aprender y a entrenarse, su mente, dada su capacidad superior de comprensión, asume las enseñanzas incluso cuando van contra su constitución física.

Y paso por alto el hecho de que los cachorros de perro sigan los rastros o que los potros entrenados caminen a un paso determinado, así como que los cuervos aprendan a conversar y que los perros salten a través de aros en movimiento. Y en los anfiteatros los caballos y los bueyes aprenden
B den con una gran precisión a tumbarse, a bailar, a adoptar posturas arriesgadas o a ejecutar movimientos nada sencillos, ni siquiera para un hombre; y lo conservan en la memoria, dando así una prueba de docilidad que no tiene absolutamente ninguna otra utilidad. Y si desconfías de que podamos aprender habilidades, te diré que también las enseñamos[31].

Así las perdices, cuando huyen, acostumbran a sus polluelos a ocultarse dejándose caer boca arriba y sosteniendo con sus patas un terrón ante sí; y puedes ver cómo sobre los tejados las cigüeñas adultas asisten y dirigen a las jóvenes en sus ensayos de vuelo. Y los ruiseñores enseñan ya a sus
C crías a cantar, pero los que son capturados siendo aún pequeños y son criados en manos del hombre cantan peor, por haberse separado antes de tiempo de su maestro [***][32]. Des-

[31] Cf. *Sobre la inteligencia de los animales* 973A (en este mismo volumen), donde se dice que «la capacidad de enseñar denota más racionalidad que la de aprender», y se invoca la autoridad de Aristóteles.

[32] Hay una laguna en el texto. Para los ejemplos anteriores, cf. entre otros, Aristót., *Hist. anim.* 613b17, 536b17; Ant. Caristo, 39 (45); Filón, *De animal.* 35; Plinio, *Hist. nat.* X 103; Eliano, *Hist. anim.* VIII 22, III 40; Plutarco, *Sobre la inteligencia de los animales* 971C, 973B.

de que he penetrado en este cuerpo que ves, me asombro de aquellos argumentos con los que los sofistas[33] hicieron que considerara irracionales y estúpidos a todos los seres a excepción del hombre.

ULISES.—Así que ahora, Grilo, has cambiado de opinión. Y ¿afirmas también que la oveja y el asno tienen uso de razón?

GRILO.—Precisamente de ellos, noble Ulises, se puede muy bien deducir que la naturaleza animal no está desprovista de razón ni de capacidad de comprensión. Pues igual que no hay un árbol más o menos inanimado que otro, sino D que todos ellos son igualmente insensibles (ya que ninguno de ellos posee alma), del mismo modo no podría dar la impresión de que un animal tiene una inteligencia menos despierta o es menos apto para aprender que otro, a no ser que todos ellos estuvieran dotados de razón y de capacidad de comprensión, por más que unos lo estén en mayor medida que otros[34].

Y date cuenta de que, cuando comparas a un asno o a una oveja con una zorra, un lobo o una abeja, las habilidades y sutilezas de unos ponen en evidencia las necedades y la desidia de los otros [***] Es como si se compara a Polifemo contigo o al famoso Homero de Corinto con tu abuelo Autólico[35]. Y no creo que entre dos animales haya tanta di- E

[33] Se refiere sin duda a los estoicos, con evidente anacronismo.

[34] La misma argumentación en el diálogo anterior, *Sobre la inteligencia de los animales*, 962F-963A (también en FILÓN, *De animal.* 29).

[35] Autólico, abuelo de Ulises, es mencionado en *Odisea* XIX 394 ss. (aunque, más que por su inteligencia, destaca por sus robos y perjurios). En cuanto al «Homero de Corinto», es pasaje muy controvertido. Es posible que se trate de una alusión a algún personaje desconocido para nosotros, de nombre Homero y famoso por su estupidez (como quería Reiske), pero parece más probable que el texto esté estropeado; entre las varias conjeturas propuestas (cf. la ed. de Teubner y la de INDELLI), quizá

ferencia como la que hay entre dos humanos en cuestión de inteligencia, capacidad de razonamiento y memoria.

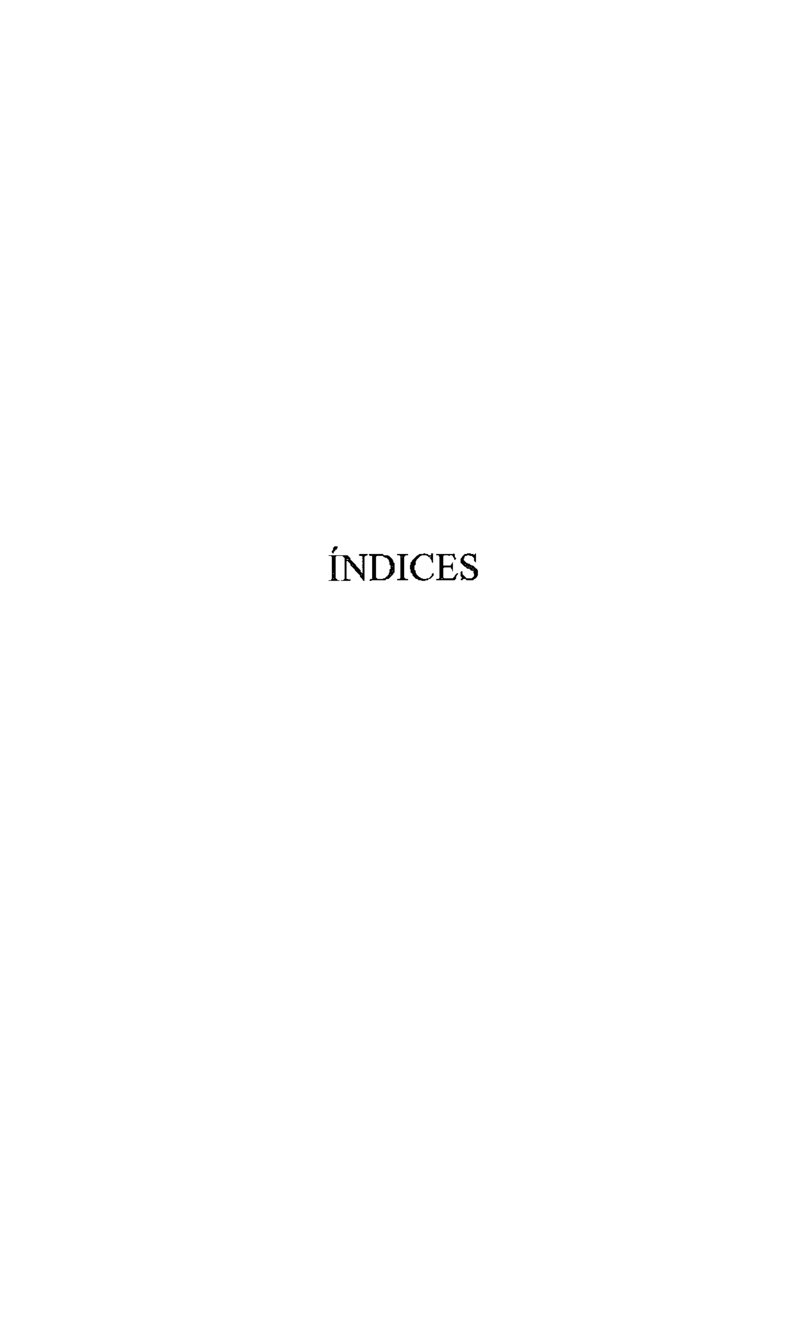
ULISES.—Pero Grilo, mira que es algo muy duro y terrible conceder el uso de razón a seres que no pueden concebir a Dios.

GRILO.—Entonces, Ulises, ¿tendremos que negar que alguien tan sabio y notable como tú descienda de Sísifo?[36].

---

la mejor sea la de HAUPT, que lee *tòn Kòroibon ekeînon tòn mōrón,* «Corebo, el famoso necio», pues este personaje aparece en refranes como paradigma de la estupidez (incluso quiso contar las olas del mar; cf. E. LEUTSCH-F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* Hildesheim, 1958 [reimpr. de la ed. de Gotinga, 1851], I, pág. 101).

[36] La interpretación más plausible de esta frase es la siguiente (propuesta por REISKE). En algunas versiones, se consideraba a Sísifo (y no a Laertes) como el verdadero padre de Ulises, al haberse unido furtivamente a Anticlea, hija de Autólico. Por otra parte, Sísifo tenía fama de ateo (por ejemplo, el sofista Critias pone en su boca la teoría de que los dioses fueron inventados por un hombre astuto para garantizar el cumplimiento de las leyes establecidas). De este modo, Grilo estaría sugiriendo astutamente que, según lo que ha dicho antes el propio Ulises, el hijo de un ateo difícilmente podría ser una persona inteligente. No es imposible que Plutarco pusiese aquí fin a la obra, con Ulises confundido ante esta nueva argucia (incluso el tipo de clásula métrica invitaría a pensarlo así), pero son varios los argumentos que hacen pensar que el diálogo quedó sin terminar, o que quizá se perdió una parte en el curso de la transmisión textual (no se habla de la justicia, como se prometió en 986F; el final es a todas luces demasiado abrupto, etc.). Cf. ZIEGLER, *Plutarco,* pág. 131, e INDELLI, nota *ad loc.* en su edición.



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* Las *Cuestiones sobre la naturaleza (Aetia Physica)* 34-41 no siguen la numeración convencional, por lo que la remisión al pasaje donde aparece el nombre propio buscado se hace, en este caso, mediante la abreviatura *APh* y el número de *cuestión*.

ÍNDICE GENERAL